France Culture
Répliques
Samedi 14 novembre 1998, 9h08
Jan Patočka, philosophe de la dissidence
Avec Anne-Marie Roviello
et Alexandra Laignel-Lavastin
Une émission d'Alain Finkielkraut
Réalisation : Didier Lagarde

Transcription

Alain Finkielkraut : C'est en 1981 avec la parution aux éditions Verdier des *Essais hérétiques* que le nom de Jan Patočka a commencé à circuler en France au-delà du cercle étroit des phénoménologues. Aujourd'hui, consécration ultime, Alexandra Laignel-Lavastin publie un *Jan Patočka*, chez Michalon, dans une collection *Le bien commun* dont le but est, comme son nom l'indique, de faire connaître au plus grand nombre la pensée des grands auteurs. Ainsi Patočka voisine-t-il désormais avec Voltaire, Tocqueville, Cicéron, Nietzsche, Levinas, Arendt, Lefort ou Rabelais. En postfaçant notamment *Liberté et sacrifice*, un recueil d'écrits politiques de Patočka, Anne-Marie Roviello a pris une part active dans l'exhumation de ce contemporain capital et la divulgation de sa pensée. Mais si le nom de Patočka est maintenant sorti de l'ombre, sa vie n'est pas connue de tous et dans la mesure où elle tisse avec son œuvre philosophique un lien que l'on peut à bon droit qualifier de socratique, nous commencerons par là. Quelle fut la vie de Jan Patočka?

Alexandra Laignel-Lavastin : On sait généralement peu de choses de Patočka en France, qu'il fut un philosophe tchèque, qu'il a eu une grande influence sur Vaclav Havel, qu'il est aussi un disciple de Husserl et surtout, on connaît bien le rôle qu'il a joué au sein de la dissidence puisqu'il fut en 1977, le premier porte-parole de la *Charte 77* pour les libertés et les droits civiques à Prague. On connaît en général aussi de Patočka sa mort tragique, survenue le 13 mars 1977 des suites d'un très long interrogatoire policier dont le dernier durera plus de dix heures. Donc Patočka, le philosophe mort au main de la police politique.

Alain Finkielkraut : Sa mort et son enterrement qui a aussi quelque chose de tragique. Je crois que la police a fait circuler des hélicoptères à basse altitude pour empêcher que l'on entende les discours de ceux qui étaient venus se recueillir sur sa tombe.

Alexandra Laignel-Lavastin : Oui c'est ça, ce qui montrait d'ailleurs à quel point les autorités le

craignait pour mobiliser de cette manière des moyens aussi lourds que dérisoires. On sait aussi que les fleuristes de Prague ont été fermés pour l'occasion de son enterrement. Je pense qu'il est effectivement important de revenir sur la vie de Patočka pour mieux comprendre sa pensée puisque en elle plusieurs courants se rencontrent et c'est sans doute ce qui fait sa richesse, c'est-à-dire peut-être la richesse d'un double ancrage philosophique qui en fait à la fois l'héritière d'une certaine critique de la modernité industrielle dans ses variantes non-nationalistes et, en même temps, héritière aussi de l'universalisme des Lumières. Deux autres courants encore, je pense, se rencontrent chez Patočka, à savoir la phénoménologie d'une part et d'autre part cette grande tradition mittel-européenne qui de Kafka à Musil, en passant par Max Weber, a si remarquablement anticipé les potentialités négatives et destructrices de la rationalité moderne.

Alain Finkielkraut : Alors vous dites la phénoménologie. On sait qu'il a été, enfin je crois savoir, il a rencontré Husserl. Il a été l'un de ses fervents disciples...

Alexandra Laignel-Lavastin : … c'est cela. Il était un disciple de Husserl qui lui-même était un disciple de Masaryk. Donc là je pense qu'il est important de le retenir. Peut-être qu'il est bon de rappeler que Patočka est né dans une petite ville de Bohème, Tumov, en 1907. Il commence donc ses études de philosophie dans les années 20 à Prague dans un contexte assez particulier puisque la première république tchècoslovaque vient de naître du chaos de la Grande guerre et qu'à sa tête il y a Tomáš Masaryk qui est président de la république et philosophe. C'est bien sous ce triple signe — philosophie, histoire et politique — que va s'ouvrir l'itinéraire de Patočka. Il y a là un fil conducteur que l'on retrouvera dans son œuvre puiqu'il situera justement la naissance de l'Europe dans leur apparition conjointe et solidaire. Donc Patočka va s'intéresser à Masaryk dès le début de sa carrière universitaire. Il va lui consacrer de très nombreux articles, notamment la pensée de Masaryk sur la démocratie et aussi son exemplarité en tant qu'intellectuel engagé vont beaucoup peser sur l'itinéraire de Patočka. Et puis son destin est lié à celui de Masaryk d'une autre manière, c'est-à-dire qu'il y a Husserl, comme vous le rappeliez puisque Masaryk et Husserl se rencontrent à la fin du siècle dernier. Ils étaient condisciples à l'université de Leipzig et Husserl considérait Mazaryk qui était de dix ans son aîné, comme son mentor et son premier éducateur. Il précisait même que c'était Masaryk qui avait éveillée en lui cette conception éthique qui imprègne toute sa philosophie. C'est d'ailleurs Masaryk lui-même qui va présenter Husserl à son propre maître Brentano. Il y a là une filiation qui est importante puisque Patočka, lui-même disciple de Husserl — il va le rencontrer à Paris en 1929 au séminaire d'Alexandre Kojeve — va lui aussi à son tour — et peut-être que c'est une manière de présenter sa philosophie en

quelques mots — tenter de tirer les conséquences à la fois éthiques, un peu à la manière de Levinas, mais aussi les conséquences politiques de la philosophie husserlienne.

Alain Finkielkraut : Est-ce qu'il a recontré Heidegger?

Alexandra Laignel-Lavastin : Alors, il obtient au début des années 30, une bourse pour se rendre en Allemagne. Il se rend notamment à Fribourg où Husserl fait son séminaire mais aussi Heidegger dont il suit également l'enseignement avec celui de quelques autres dont Nikolai Hartmann.

Alain Finkielkraut : Donc il aura très jeune une position philosophique importante en tchécoslovaquie.

Alexandra Laignel-Lavastin : Oui, tout à fait et dans les années 30, il devient aussi le secrétaire du Cercle philosophique de Prague et c'est d'ailleurs à ce titre qu'en 35, il invite Husserl qui est déjà à l'époque interdit de parole par les nazis, à prononcer ses fameuses conférences sur la *Krisis*, après qu'elles aient été prononcées au mois de mai de la même année à Vienne.

Alain Finkielkraut : En même temps, cet homme qui avait une très grande stature philosophique avant guerre, après la guerre au fond, il n'aura la possibilité d'enseigner, je crois, que très peu de temps, du fait de l'instauration du régime communiste dans son pays.

Alexandra Laignel-Lavastin : Oui et pas seulement. En fait, en tout et pour tout, Patočka n'aura enseigné que sept ans, ce qui est bien peu quand même pour sans doute le plus grand philosophe tchèque de ce siècle. Il sera une première fois interdit d'enseigner par les nazis, donc après l'invasion de la Tchécoslovaquie par l'Allemagne qui ferme, enfin les Allemands ferment l'université Charles. Puis ensuite en 45, à nouveau il peut enseigner jusqu'en 48, le coup de Prague. Donc nouvelle marginalisation. Et puis il fera un très bref retour en chaire en 67 donc au moment du Printemps de Prague, puis sa charge de cours lui sera retirée. Il vivra à ce moment-là d'expédients, de petits travaux de traduction notamment.

Alain Finkielkraut : Alors Anne-Marie Roviello, sur cette biographie, vous avez quelque chose à ajouter?

Anne-Marie Roviello : Très difficile (rires)

Alain Finkielkraut : Oui, c'est vrai que c'était très exhaustif.

Anne-Marie Roviello : Je crois que l'essentiel a été dit.

Alain Finkielkraut : Non, mais alors, c'est vrai qu'en France, vous l'avez dit Alexandra Laignel-Lavastin, ce qu'on retient beaucoup de Patočka quand on le connaît un peu c'est cette vie exemplaire et aussi, d'une certaine manière, cette mort exemplaire et notamment ce testament, c'est-à-dire le dernier texte qu'il ait écrit quelques jours avant sa mort, “il faut quelque chose de fondamentalement non-technique, non-instrumental uniquement. Il faut une éthique évidente par elle-même non pas commandée par les circonstances, une morale inconditionnelle. La morale n'est pas là pour faire fonctionner la société mais tout simplement pour que l'homme soit l'homme. Ce n'est pas l'homme qui définit un ordre moral sous l'arbitraire de ses besoins, de ses souhaits, tendances et désire mais c'est au contraire la morale qui définit l'homme”.
Cette vie exemplaire et cette mort quasiment héroïque, un homme qui a accepté d'aller jusqu'au bout, jusqu'au bout du sacrifice pour ses idées, est-ce qu'elle a une importance philosophique? Est-ce qu'elle est simplement édifiante comme quelque chose que l'on peut admirer ou bien est-ce que de cette vie, il y a une leçon philosophique à retenir?

Anne-Marie Roviello : Oui certainement. Au fond c'est une mise en action radicalisée par les circonstances il faut dire puisqu'il s'opposait à un régime totalitaire. C'est une mise en action très conséquente et radicalisée dans ses conséquences de toute sa pensée philosophique qui est une pensée de la dissidence par rapport au sens d'une négativité, d'une distance à toujours à prendre par rapport au monde de la vie au sens naturel des évidences rassises, comme il dit...

Alain Finkielkraut : … oui c'est-à-dire il faut entrer en dissidence par rapport au monde quotidien pour commencer à philosopher...

Anne-Marie Roviello : C'est ça. La philosophie procède d'un choc existentiel, dit-il. Il insiste beaucoup sur le fait que la philosophie, loin de se réduire à la dimension intellectuelle, discursive de la philosophie est une expérience philosophique, est l'expérience philosophique comme expérience de cet autre pan du monde, de cette autre dimension du monde qu'il convient de réintroduire dans le monde pour le faire vivre, pour faire vivre réellement ce monde de la vie. En ce sens là évidemment, il y a une

profonde continuité, je dirais plus qu'une continuité, il y a co-originarité entre l'entrée en philosophie de Patočka et son entrée en politique comme dissident.

Alain Finkielkraut : On pourrait ajouter aussi que c'est dans cette attitude et dans cette vision de la philosophie, il ranime quelque chose de la philosophie ancienne, une philosophie qui était davantage manière de vivre que théorie, qui n'était pas une philosophie de professeur, il le dit dans ses séminaires sur Platon et l'Europe, philosophie des professionnels et des professeurs c'est tardif mais ce n'était pas le cas de la philosophie d'Aristote ou de Platon. D'ailleurs, vous citez, Anne-Marie Roviello, dans un article que vous avez fait, un passage très beau ou à propos des philosophes grecs, Patočka dit, “il ne s'agit pas là de philosophes théoriciens au sens moderne, c'est-à-dire de savants ayant accumulés tout un bagage de connaissances et d'astuces mais d'hommes pris à la gorge par la nécessité vitale de s'expliquer avec la détresse fondamentale de la vie”. Oui c'est Spyridon qui dit que la philosophe antique est davantage un exercice spirituel et que c'est ça qui a été perdu au fond avec la modernité et la définition purement théorique de la philosophie. On a l'impression que Patočka a très vite repris contact avec cette idée-là de la philosophie et il a eu une obsession. C'était d'une certaine manière de la réintroduire aujourd'hui.

Anne-Marie Roviello : D'autant plus qu'il insiste en particulier sur le fait que l'entrée en philosophie, c'est un ébranlement, ce n'est pas du tout une maîtrise d'un savoir, la maîtrise du langage qui est une manière sophistique (au sens peut-être un peu réducteur de la sophistique) mais qui est une manière dont justement de nier la dimension de la philosophie comme dimension de l'ouverture à la liberté, au sens de ce qui ébranle, l'être à découvert, enfin toute la thématique patočkienne de l'être à découvert, c'est-à-dire justement de la non-maîtrise d'une sorte de négativité par rapport à tout ce qui est maîtrisable, qui n'est pas du tout comme tel nié par Patočka mais qui est toujours vu dans sa relativité par rapport à cette autre dimension que seule lui donne sens.

Alexandra Laignel-Lavastin : Je crois qu'on a effectivement chez Patočka une conception essentiellement pratique de la philosophie qui n'est pas seulement le problème de la raison théorique, au sens oû pour Patočka la philosophie renvoie à l'idée qu'il y ait deux possibilités fondamentales pour l'existence humaine, deux manière radicalement différentes de se rapporter au monde. C'est un des fils conducteur de son œuvre. La première manière, qui est celle qui domine dans la quotidienneté, dans la vie enchaînée à elle-même, dans la vie exclusivement préoccupée par son propre entretien et cette autre dimension qui advient précisément à la faveur d'un arrachement au quotidien et à cette préoccupation

exclusive pour la vie et, donc, d'un ébranlement du sens de l'évidence, de l'expérience naïve, etc.

Alain Finkielkraut : Cela étant, il dit ceci (pour abonder dans votre sens à toutes deux), toujours dans ses séminaires Platon et l'Europe : *Aujourd'hui, dans le monde présent, la philosophie n'est rien. Dans ce monde sans cesse obsédé par l'idée de s'emparer de la réalité le plus intensément et sur la plus grande échelle possible et de l'exploiter le plus rapidement et le plus exhaustivement poss ible, la philosophie n'a rien à faire. La conception du savoir propre à la science moderne a conduit la situation historique de l'humanité à une position où la philosophie n'a plus cours, où l'ensemble du monde spirituel jusqu'alors en vigueur, ce que nous appelons le soin de l'âme, est passé de mode.* Je crois que c'est une phrase très importante et elle nous fait entrer dans le vif de la pensée de Patočka et, je crois, de ce qu'elle a de paradoxale pour nous encore. On a tendance à identifier la dissidence en Europe de l'Est, de façon très générale, au fond, de Soljenitsine à Patočka, en passant par Sakharov, Havel, Jüri Konrad, Michnik, etc. à un movement de résistance au totalitarisme. Or, cette résistance Patočka bien entendu l'incarne particulièrement mais, en même temps, il va au-delà puisqu'il propose, comme d'ailleurs d'autres penseurs tchèques influencés par lui, une critique assez radicale ou une réflexion assez désespéréé, je ne sais pas comment dire, sur le monde moderne, comme si le totalitarisme n'était que l'avatar d'une crise plus générale qui serait celle du monde moderne. On retrouve cette pensée chez Havel dans ses *Essais politiques*, on la retrouve chez Karel Kosil qui a été le grand penseur du Printemps de Prague mais, précisément, dans la mesure oû le Printemps de Prague ne se réduisait pas à une réflexion critique sur le totalitarisme, on le retrouve aussi chez Kundera, peut-être pas dans la dissidence en général, moins en Hongrie me semble-t-il mais ça a moins d'importance pour nous. C'est de cela que j'aimerais que nous parlions, c'est-à-dire de quoi est faite cette méditation critique sur le monde moderne chez Patočka. Comment la résumer?

Anne-Marie Roviello : Je pense qu'on peut résumer par un terme mais après, il faudra évidemment étayer qui est celui de nihilisme. Je la résumerais par le concept de nihilisme...

Alain Finkielkraut : … qui veut dire quoi? Parce que le nihilisme ça beaucoup de sens.

Anne-Marie Roviello : Donc le nihilisme, je le définirais... enfin je crois tout à fait en accord avec Patočka d'ailleurs, je le définirais comme la défaillance par rapport à la tâche de l'homme de soutenir la question du sens dans toute sa problématicité. Il n'arrête pas de parler de la problématicité du sens, donc cette problématicité du sens quelle est-elle? Le sens nous est donné, s'impose à nous comme

question, comme questionnement fondamentale et en même temps il s'impose à nous comme une exigence inconditionnelle. Il y a là un paradoxe puisque nous sommes pris... c'est un peu cette fragilité du sens dans la manière même dont il se révèle à l'homme et il se révèle comme exigence à accomplir, comme une tâche, la tâche profonde de l'homme, inconditionnelle, et, par ailleurs, il se révèle également à l'homme comme ce qui n'est pas défini par avance, qui ne se donne pas comme sens donné.

Alain Finkielkraut : Oui mais alors, pourquoi le nihilisme serait-il spécifiquement moderne? Parce que si l'on parle de la vie qui s'entretient elle-même, d'ailleurs Patočka le dit, la philosophie elle s'est dégagée en quelque sorte de cette espèce de vie cyclique, mais, ça, dans les temps anciens et qu'est-ce qui fait que la modernité est confrontée à ce nihilisme tel que vous l'avez défini Anne-Marie Roviello.

Anne-Marie Roviello : Je pense que la modernité est une manière de répondre à l'interpellation par la question du sens en ne retenant que le caractère de retrait du sens dans cette manière qu'il a de s'imposer à l'homme. On ne retient qu'un pan de la question du sens, c'est-à-dire le fait qu'il n'apparaît et on en conclut donc que la question du sens n'a pas de sens et on se résout à cette absence de sens de la question du sens et ça devient évidemment très commode. C'est la commodité...

Alain Finkielkraut : … oui mais on s'y résout parce que la technique, dit Patočka me semble-t-il, nous pousse à nous y résoudre. C'est-à-dire qu'on s'y résout parce que le projet moderne tel que Patočka après d'autres, et nous verrons quels autres le définissent, un projet de maîtrise, un projet dans lequel l'être c'est d'abord le mesurable et le calculable et donc tout ce qui n'est pas calculable et mesurable, tout ce qui n'est pas objet d'une maîtrise possible est effectivement considéré comme nul et non avenu. Il y a en effet, disons, une réflexion sur la modernité comme moment de la technique.

Alexandra Laignel-Lavastin : Oui, je crois qu'il y a deux dimensions ici qui permettent de comprendre le lien entre le problème de la modernité, de la technique et la façon justement dont la critique patočkienne, dissidente du totalitarisme ou du régime communiste s'arrime ou s'intègre à une critique plus générale de la modernité. D'une part, il y a cette critique de l'objectivisme moderne, donc inauguré par la science moderne et avec elle celle d'une rationalité qui serait exclusivement centré sur le critère de l'efficience, d'où la possibilité de sa reprise politique à travers l'idéologie, en fait les radicalismes révolutionnaires, les idéologies totalitaires qui consistent à voir, à regarder l'individu comme une chose parmi les choses, une force parmi les forces susceptibles d'être mises au service d'un projet collectif.

Donc ça c'est la première dimension, la dimension de la réduction de la raison à l'efficacité et à l'efficience et la deuxième dimension c'est que si, je crois, cet a priorisme propre aux radicalismes révolutionnaires dans l'idée d'inaugurer un nouveau commencement, une ère nouvelle, un homme nouveau, c'est-à-dire ce rejet finalement, de tout ce discrédit jeté sur tout ce qui précède l'activité fondatrice de la raison. C'est là aussi qu'intervient la critique patočkienne du subjectivisme, c'est-à-dire ce congé donné donc à tout ce qui précède l'activité rationnelle, à savoir y compris aux scrupules, aux traces, aux traditions, à la mémoire. Cette présence des traces est très très importantes dans la pensée dissidente, l'idée de scrupules aussi et l'impossibilité de séparer la raison et les scrupules, l'impossibilité aussi de sacrifier la conscience, l'intégrité de la conscience personnelle aux institutions collectives ou à quelque idéal que ce soit, qu'il s'agisse du parti ou de la révolution.

Alain Finkielkraut : Alors peut-être qu'on pourrait reprendre pour mieux comprendre cette critique de la modernité, ce terme si important chez Patočka de 'soin de l'âme'. Il dit justement dans ces séminaires sur Platon et l'Europe, que l'Europe se définit pas le soin de l'âme. Le soin de l'âme c'est donc un thème platonicien qu'il veut en quelque sorte ne pas simplement réactualiser mais dont il fait une sorte de paradigme de l'Europe et il dit que les choses, en quelque sorte, ont commencé à se gâter justement avec le tournant moderne parce que, à ce moment-là, à dater de cette époque, toujours dans les *Essais hérétiques*, un autre thème s'opposant au souci de l'âme se porte au premier plan, s'empare d'un domaine après l'autre, de la politique, de l'économie, de la foi et du savoir et introduit un style nouveau, le souci d'avoir, le souci de monde extérieur et de sa domination l'emporte sur le souci de l'âme, le souci d'être. C'est toujours ce projet du *regnum hominis,* le règne de l'homme, la mainmise sur l'être et il me semble — et d'ailleurs Patočka ne le renierait sûrement pas, étant donné un certain nombre de textes qui sont publiés notamment dans *Liberté et sacrifice* — que là l'influence de Heidegger est très importante, Anne-Marie Roviello.

Anne-Marie Roviello : Quand on dit souci ou soin de l'âme quand on ne connaît pas Patočka, il faudrait peut-être préciser loin qu'il s'agisse d'un retrait hors du monde, on a déjà commencé à le dire d'ailleurs dans l'émission, c'est un rapport à soi spirituel, en fait une ouverture à la dimension spirituelle qui est telle que non seulement il ne s'agit pas d'une manière pour l'âme ou pour l'esprit, pour l'intériorité de se clore sur elle-même mais au contraire de s'ouvrir à toutes les dimensions de l'altérité, l'alterité du monde, l'altérité de l'autre...

Alain Finkielkraut : … enfin, pourquoi avoir choisi cette expression? Qu'est-ce qui... pourquoi être allé

chercher chez Platon la définition de l'Europe. Comment expliquer ce mouvement chez Patočka, Anne-Marie Roviello? Il dit ceci sur l'âme effectivement dans *Liberté et sacrifice* : quelle est la différence entre l'âme et le couple sujet/objet, le couple sujet/objet tel qu'il a été posé par Descartes, l'âme comme les autres choses fait partie du monde tandis que le sujet, à partir de Descartes, est quelque chose qui se met à part et s'oppose à tout le reste. L'existence, elle se déduit de la pensée et donc tout ce qui ne pense pas, au fond n'a plus droit à l'existence et est peut-être donc l'objet d'une exploitation infinie. Il y a une manière pour le sujet en effet de s'exclure en quelque sorte du monde alors que l'âme tel que les Anciens nous en ont légués le concept, eh bien c'est une façon d'être au monde.

Anne-Marie Roviello : La façon d'être dans la totalité souvent, l'ouverture à la totalité, cette engagement de tout l'être. Il insiste toujours beaucoup là-dessus. Au fond, l'âme au sens platonicien mais au sens aussi où Patočka le reprend, reprend ce concept, c'est un intériorité, c'est une figure de l'intériorité mais qui a l'ouverture au dehors en soit, dans le fait même de chercher son propre centre en soi se voit contraint de sortir de soi. Donc c'est aussi toujours cette ouverture originaire. On pourrait d'ailleurs retrouver là l'inspiration heideggerrienne, l'âme c'est l'amplitude d'une subjectivité, si on veut tout de même retenir ce terme par rapport au sujet moderne, au sens où on peut le critiquer par ailleurs, donc par rapport à ce sujet qui se place en face du monde et en face de lui-même pour pouvoir d'autant mieux cerner le monde et se cerner lui-même.

Alain Finkielkraut : … toujours dans une optique de maîtrise, qui est différente de ce que Patočka appelle le soin de l'âme.

Anne-Marie Roviello : Oui, parce que le soin de l'âme, c'est un des fils conducteurs qui va nous amener à cette idée de l'être à découvert, du choc existentiel, de l'ébranlement, de l'inquiétude donc tout le contraire de la maîtrise tranquille.

Alexandra Laignel-Lavastin : Oui, je crois qu'on pourrait dire que l'âme qui prend soin d'elle-même, métaphoriquement, désigne finalement l'individu en tant qu'il se rapporte au monde, en tant que le monde est un problème, est une énigme, enfin qui se pose la question du monde comme monde, comme dirait Hannah Arendt et donc la question du sens. Enfin, il y a là une attitude telle que à son horizon émerge quelque chose comme la question du sens.

Alain Finkielkraut : Et pourquoi chez Patočka cette attitude est-elles spécifique de l'Europe? Qu'est-ce

que ça veut dire chez Patočka parce que vous consacrez un certain nombre de pages de votre livre à cette méditation sur l'Europe. On parle de soin de l'âme. Il y a aussi ce rapport entre le domaine du quotidien et le domaine du ravissement. Qu'est-ce qui fait l'originalité de l'Europe pour Patočka?

Alexandra Laignel-Lavastin : Pour Patočka on pourrait dire que l'Europe est la seule civilisation qui soit parvenue à partir de Platon et de Socrate (on y reviendra) à penser la liberté sur le mode de l'arrachement au quotidien. Donc cette liberté renvoyée à cette capacité essentielle de l'homme à s'arracher au quotidien mais de telle sorte que cette arrachement ne se produise pas sur un mode extatique ou orgiaque. Ce sont les termes qui reviennent de manière récurrente chez lui, c'est-à-dire un mode qui ne soit pas oublieux de soi-même, c'est-à-dire qui ne corresponde pas à une chute dans les ténèbres ou dans l'oubli de soi mais qui soit au contraire subordonnés à la responsabilité et à la raison. Le problème de l'Europe dès ses origines pour Patočka c'est la question précisément de savoir comment soumettre cet arrachement, cet ébranlement à la responsabilité et à la raison et en faire un nouveau projet de vie, y compris un projet politique s'affirmant dans la démocratie.

Alain Finkielkraut : Ce qu'il laisse entendre donc c'est que d'autres civilisations dans le fond... le quotidien peut en effet ne pas former le seul horizon de la vie mais la seule manière de sortir du quotidien ce sont des expériences, disons, fusionnelles, mystiques, de ravissement, orgiaques, etc. et que l'Europe a introduit dans cette alternance un élément nouveau et que seule l'Europe aurait fait.

Alexandra Laignel-Lavastin : Oui, il pense aussi cette césure, je crois que c'est important, à partir d'une distinction entre le mythe et la philosophie, c'est-à-dire que le mythe lui aussi connaît ces deux mondes, ce monde où l'homme languit comme ça dans la quotidienneté, le monde du labeur et puis d'autre part le monde du ravissement, ce monde vrai, mais ce monde vrai dans le mythe, l'homme n'y entre d'une certaine manière que par effraction. Or pour Patočka, Socrate et Platon sont les premiers à se demander (et Héraclite aussi, il le cite souvent), comment précisément maintenir l'unité des deux côtés, c'est-à-dire comment faire redescendre cette liberté acquise par rapport au quotidien précisément dans la quotidienneté. On retrouvera d'ailleurs cette inquiétude à travers toute la problématique dissidente du vivre dans la vérité ou vivre dans la dignité.

Alain Finkielkraut : Qu'est-ce que ça veut dire vivre dans la vérité?

Alexandra Laignel-Lavastin : Je crois qu'on l'a souvent mal compris. On l'a souvent compris au sens où

vivre dans la vérité, mais enfin dans quelle vérité positive. Je crois que ce n'est peut-être pas là une bonne manière de poser le problème. Je crois que les dissidents voulaient avant tout entendre par là vivre dans la problématicité de la vérité et vivre dans la problématicité du sens.

Alain Finkielkraut : Ça fait quand même un certain nombre de paradoxes. Ce que vous avez dit l'une et l'autre sur l'Europe révèle, je crois, justement, une sorte d'amour de l'Europe très répandu dans les marges de l'Europe, là où l'Europe était en danger, là où l'Europe a été conquise, là où l'Europe a souffert. Et là il y a un véritable décalage entre nos pays où, disons, la pensée, surtout dans cette seconde moitié du XX[e] siècle s'est caractérisée par une critique de l'européocentrisme. Or il y a chez Patočka, on peut dire, un européocentrisme, un européocentrisme très librement assumé. C'est un des grand malentendus avec la pensée dissidente, entre la pensée dissidente et, disons, la philosophie occidentale. Et puis, autre chose, c'est la situation de Heidegger dans la pensée de Patočka. J'y ai fait allusion tout à l'heure. Je voudrais y revenir parce que, tout de même, voilà un penseur, Heidegger, dont tout le monde, à juste raison, met en cause l'engagement politique mais sans savoir ou sans vouloir s'arrêter sur le fait qu'il a inspiré — et en Tchécoslovaquie c'est massif — l'engagement politique le plus courageux, le plus lucide, le plus nécessaire de notre siècle car sans Heidegger, la pensée de Patočka ne peut pas tout à fait se concevoir, d'où l'influence de Heidegger même sur Havel. Elle est très visible dans les *Essais politiques*, sur Kosil, etc. Alors là je crois que ce parcours il faut quand même en faire quelque chose de ce paradoxe, de l'usage par Patočka et sa suite, si je puis dire, de la pensée de Heidegger.

Anne-Marie Roviello : Je pense que c'est toute la question de l'ambiguïté, de l'ambivalence de la pensée de Heidegger qui est soulevé ici. Il y a le Heidegger qui disait qu'il y a dans chaque philosophe plusieurs armes. Dans Heidegger aussi il y a plusieurs armes. Il y a le Heidegger, grand philosophe qui pense par exemple à un concept, qui va être plus qu'un concept justement, qui sera repris également par Patočka, c'est celui de la résolution, donc toute la question de l'être pour la mort, qui le pense en principe. Quand il pense en philosophe, il pense cet être pour la mort comme ce qui va justement introduire dans la vie la possibilité du sens. Puis il y a le Heidegger homme humain, trop humain qui à mon avis est pris lui-même dans le nihilisme que lui-même par ailleurs dénonce et qui va par exemple par rapport à cette question de l'être pour la mort va retourner cet être pour la mort dans ce qu'il avait de positif pour la vie, comme ouverture à un projet de vie, ce qui va être repris par Patočka justement qui va retourner cet être pour la mort en un forme de nihilisme. Enfin ça c'est mon avis personnel.

Alain Finkielkraut : Oui, mais il y a aussi tout de même toute la pensée de Heidegger sur ce qu'il appelle le *gestalt*, c'est-à-dire l'arraisonnement technique du monde qui joue un grand rôle dans la pensée de Patočka et notamment, justement, cette idée qu'à travers cette maîtrise du monde, la pensée se ferme à une réalité plus profonde, au mystère, dit Patočka, c'est-à-dire que la situation c'est la tendance qui vise à remplacer le mystère par les structures présentes, méprisables et toujours disponibles de la réalité effective et, un peu plus loin, toujours dans ce livre *Liberté et sacrifice*, l'homme qui a une âme, voyez cette étrange concept, un peu vieillot et si beau et si profond, il dit 'n'est pas seulement celui qui a le sens de l'autre dans son indigence, dans sa misère patente, l'homme qui a une âme a aussi le sens du mystère essentiel de toute choses, non pas la tolérance sceptique qui procède d'ordinaire d'une neutralisation de l'essentiel mais la compréhension du fait que toute nos clés sont insuffisantes en regard de toutes les richesses qui s'ouvrent à nous.' Là c'est quand même très heideggerien, cette façon justement de dire à l'ère technique nous avons l'illusion d'une totale maîtrise et il faut essayer de nous arracher à cette illusion-là. Il me semble, justement, Patočka a fait un usage philosophique et politique de Heidegger, disons, très inattendu.

Alexandra Laignel-Lavastin : Oui, je crois que l'idée de la finitude et de l'affrontement avec la perspective de la mort est ici fondamentale dans la mesure où pour Patočka la finitude est précisément cela même qui nous met en rapport avec quelque chose dont on ne peut disposer, dont on ne peut se rendre maître, qui échappe à notre contrôle, qui échappe à notre manipulation possible. C'est dans ce sens d'ailleurs que l'on retrouve chez Patočka une critique assez dure de la philosophie du sujet, en tout cas pourquoi il ne s'y reconnaît pas. Je crois aussi qu'il y a une correspondance très étroite et c'est important parce que cela fait partie du paradoxe entre la critique de la technique telle que l'élabore Patočka à la suite et dans la continuité de Heidegger et le thème du sacrifice dissident. C'est-à-dire qu'il y a véritablement pour Patočka une dimension fascinante de la technique extatique de la quotidienneté qui vont de pair et qui précisément — en tout cas dans un régime totalitaire — rendent les individus manipulables à l'extrême, au sens où pour Patočka le régime totalitaire s'appuie justement... il a une emprise sur les individus à travers les liens qui les enchaînent à la vie, donc à la peur et à la mort. Donc c'est pour Patočka par là qu'il faut commencer, c'est-à-dire d'où l'idée de la dissidence consiste d'abord dans une disponibilité à sacrifier certaines possibilités de vie ou à un certain confort de vie de façon à faire valoir précisément que la vie n'est pas tout, qu'elle n'est pas la valeur suprême et qu'elle n'est plus rien si rien ne vaut qu'on la sacrifie à son sens.

Alain Finkielkraut : Et puis je pense, et ça c'est peut-être le troisième paradoxe, le premier c'est cette

réhabilitation de l'Europe sans peur et sans reproche, le deuxième c'est le statut de Heidegger dans le dispositif même de la dissidence, de la résistance et le troisième c'est que tout cela mène Patočka à une certaine critique des droits de l'homme parce qu'effectivement dans la vulgate qui est la nôtre, de la dissidence, c'est quoi, c'est face à un régime totalitaire qui abolit tous les droits, la réhabilitation des droits de l'homme. Bien entendu, cette vulgate a une part de vérité évidemment. Mais, tout de même, il dit ceci :"À l'ère technique on voit les choses dans la perspective de la calculabilité des fonds, des forces que l'on peut accumuler et dont on peut disposer", c'est la paraphrase de la grande pensée de Heidegger, mais il dit ceci aussi :"Il faut changer notre manière de voir de façon à avoir une nouvelle approche de l'idée de liberté, notamment lié au sacrifice de la vie comme valeur suprême. C'est-à-dire qu'il faut comprendre que l'humain ne consiste pas seulement à exiger, à toujours vouloir davantage mais au contraire à refuser à nous surmonter nous-mêmes. À quoi sommes-nous accoutumés à l'ère technique? À revendiquer constamment et à en appeler à nos droits. Nous croyons avoir le droit d'exploiter le monde entier précisément nous qui existons maintenant sans tenir compte de ceux qui viendront. Nous croyons avoir le droit d'user et d'abuser de ce que le travail assidu et inconscient du soleil et des étoiles a accumulé depuis des milliards d'années. Ce droit ne fait pas question pour nous et nous ne nous demandons pas non plus dans quel but nous gaspillons tout cela." D'une certaine manière, tout se passe comme si un certain discours un peu délirant des droits de l'homme allait de pair avec ce monde de la technique dont, en quelque sorte là nous revenons aux Anciens, la démesure est le premier et le dernier mot.

Anne-Marie Roviello : Je pense que la critique aux droits de l'homme est une critique de ce qu'il appelle l'humanisme intégral. Les deux vont de pairs. Mais c'est au nom des droits de l'homme! C'est une critique des droits de l'homme tels qu'ils sont interprétés par, disons, notre modernité contemporaine. Qu'est-ce qu'il critique dans cette manière de comprendre les droits de l'homme, c'est précisément le fait de concevoir les droits comme des biens finalement, peut-être des biens un peu supérieurs aux autres biens mais des biens à côté d'autres biens dont nous disposons, que nous possédons, dont nous pouvons devenir les propriétaires et dont nous pouvons disposer, même contre eux-mêmes et ce qu'il veut intégrer dans cette conception de l'homme comme être de droits, pour lui l'homme est évidemment aussi un être de droits, donc il est moderne en ce sens-là, Patočka. Ce qu'il faut repenser dans cet être de droits qu'est l'homme c'est également la dimension de la responsabilité du devoir. Il insiste beaucoup sur la dimension du devoir, non pas comme ce qui va compenser les droits dans une espèce de calcul, comme il dit lui-même, de comptabilité : je te reconnais un droit et tu me dois un devoir parce que ce serait évidemment réduire de nouveau les droits à quelque chose

d'échangeable, de manipulable au calcul mais comme ce qui constitue la dimension du droit. La dimension du devoir et de la responsabilité constitue notre être de droit.

Alain Finkielkraut : C'est intéressant là d'ailleurs que la pensée de Patočka se rapproche de la pensée de Levinas parce qu'au fond Levinas aussi réflichissant sur les droits de l'homme place la responsabilité à l'origine de tout. Alors j'ai un texte, une conférence qu'il a prononcé en 1982, *Éthique comme philosophie première,* qui vient d'être publié dans la petite collection Rivages, avec une belle préface de Jacques Roland où c'est de cela dont il est question, l'éthique comme philosophie première, c'est-à-dire “qu'avant même la conscience intentionnelle, dit Levinas, il y a une sorte de mauvaise conscience qui s'exprime dans l'idée que nous avons à répondre de notre droit d'être. Avoir à répondre de son droit d'être non pas par référence à l'abstraction de quelques lois anonymes, de quelque entité juridique mais dans la crainte pour autrui. Mon être au monde ou ma place au soleil, mon chez moi n'ont-ils pas été usurpation des lieux qui sont à l'autre homme, déjà par moi opprimé ou affamé, expulsé dans un tiers-monde, un repoussé, un exclu, un exilé, un dépouillé, un tué”. Peut-être que cette méditation-là est plus radicale que celle de Patočka mais ils se rejoignent dans l'idée au fond que la liberté doit être investie en quelque sorte sous forme de reponsabilité pour...

Alexandra Laignel-Lavastin : … pour autrui. Pour soi mais ça va de pair avec la responsabilité.

Alain Finkielkraut : … d'où la nécessité chez Patočka en effet, au nom d'une certaine idée des droits de l'homme de critiquer l'interprétation qui est faite des droits de l'homme dans le monde de la technique, donc dans le monde qui est le nôtre et je crois que cette pensée est très importante parce que quelques fois, disons, la vulgate des droits de l'homme, elle cherche justement dans la confrontation avec le totalitarisme une espèce de légitimité nouvelle qu'au fond Patočka lui retire.

Alexandra Laignel-Lavastin : Oui, je crois que la conception Patočkienne des droits de l'homme est inséparable de cette idée qu'ils ne peuvent pas être dissociés de notre responsabilité pour le sens et de la prise en charge d'une liberté. Il me semble quand même qu'il se dessine chez lui quelque chose qu'on pourrait appeler, que Vaclav Belohradsky notamment appelle les droits ontologiques de l'homme, c'est-à-dire des droits qui découle finalement de notre manière d'être au monde, des droits qui découle de notre appartenance communautaire, la légitimité d'appartenir à une communauté, les droits qui découlent du deuxième mouvement de l'existence pour Patočka, des mouvements du travail et les droits qui découlent aussi de la liberté de conscience et de critique est tel qu'il n'est aucune instance qui

puisse légitimement prétendre nous dicter d'autorité au nom de quoi on serait éventuellement prêt à sacrifier notre prospérité quotidienne pour ce droits sauf précisément pour un état totalitaire.

Alain Finkielkraut : Oui mais en même temps, il y a quand même chez Patočka une réflexion sur la démesure moderne. Alors qui dit démesure dit effectivement... qui critique la démesure pense en termes de limites et nous sommes dans une situation historique où en effet c'est le droit qui nous a habitué à penser les limites, le droit ne cesse de poser des limites mais nous constatons de nos jours qu'à chaque fois qu'on veut poser une limite, que le droit veut poser une limite, on se révolte au nom des droits de l'homme. Donc le conflit, disons, entre le droits de l'homme et le pouvoir qui a été le grand conflit de la dissidence, ici il est remplacé, il est supplanté par une sorte de confrontation entre les droits de l'homme et le droit. C'est-à-dire que si demain nous devons poser des limites justement nous arracher à la démesure technique, c'est avec les droits de l'homme ou à une certaine interprétation des droits de l'homme, une certaine obsession, un certain fétichisme des droits de l'homme que nous aurons maille à partir. Et cela Patočka, d'une certaine manière, nous aide déjà en quelque sort à le penser.

Anne-Marie Roviello : Oui, certainement. Je pense que ce qu'il critique dans la manière dont généralement est pensée l'idée des droits de l'homme aujourd'hui... vous avez parlé de démesures, il parle dans ces termes-là peut-être à propos d'autre chose, je ne sais plus, de demi-mesures. Précisément, ce qu'il critique c'est le droit comme finalement ce qui me revient point final. Le droit n'est pas ce qui me revient en tant qu'individu. Le droit est ce qui m'incombe avant tout comme droit de l'autre.

Alain Finkielkraut : Et là on retrouve Levinas, en effet. Je voudrais lire maintenant un phrase qui résume un peu l'idée que Patočka se fait de la philosophie et qui peut nous ouvrir peut-être sur ce que sa pensée a de plus mystérieuse et de plus poétique aussi. C'est dans un article intitulé *Équilibre et amplitude dans la vie* : “Celui qui veut la vérité ne peut se permettre de la chercher uniquement dans les plats pays de l'existence, ne peut se laisser endormir par la quiétude et l'harmonie quotidienne. Il est tenu de laisser croître en lui l'inquiétant, l'irréconcilié, l'énigmatique, ce dont la vie ordinaire se détourne pour passer à l'ordre du jour.” Il y a dans les *Essais hérétiques* en effet, dans le dernier chapitre, une réflexion sur le XXe siècle, comme siècle de la guerre et de la nuit et tout d'un coup on voit que ces métaphores du jour et de la nuit ont une très grande importance dans la philosophie de Patočka. Il faut s'arracher, dit-il, à l'ordre du jour. Comment interpréter chez Patočka cette thématique du jour et de la nuit?

Alexandra Laignel-Lavastin : Je crois que la métaphore du jour renvoie essentiellement à cette vie dont on a déjà parlé qui précisément se satisfait de la quotidienneté. La nuit au contraire, on voit très souvent chez Patočka, elle en est quasiment synonyme, est l'idée de conflit. C'est-à-dire d'une lutte qui rendrait un rapport intérieur à l'homme lui-même, d'une lutte de soi contre soi, c'est-à-dire d'une lutte de cette tendance qui nous est propre à tous à nous en remettre aux slogans du jour précisément, aux idéologies de l'heure et au bonheur, à la sécurité, au confort au jour le jour précisément. Il y a aussi chez Patočka que le problème central de la modernité c'est que précisément la raison qui au départ avait été conçue comme ce par quoi on peut s'arracher au quotidien s'esr finalement mise via la technique au service de la quotidienneté et il y a cette idée justement d'une correspondance intrinsèque chez Patočka, pour cette raison, entre la quotidienneté et la guerre, entre la quotidienneté et la violence.

Alain Finkielkraut : Oui mais... justement. Il accorde justement une place très importante à la guerre pour définir le XXe siècle et notamment à la guerre de 14. Il est peut-être l'un des premiers à avoir méditer jusqu'au fond ce que cet événement a eu d'[épocal]. Mais il dit par exemple, le phénomène fondamental du XXe siècle c'est d'être une époque de nuit, de guerre et de mort, à la différence du XIXe. Et alors là on se dit que la nuit c'est horrible. Le lecteur un peu naïf, il se dit, la nuit c'est horrible et en même temps, il en vient précisément à mener une critique de ce qu'il appelle l'ordre du jour où les valeurs du jour. Donc, tout se passe comme s'il y avait — enfin, je m'exprime naïvement, en tâtonnant — une sorte d'ambivalence chez Patočka, autour du thème de la nuit. Il ne faut pas s'arracher à la nuit, penser c'est justement affronter peut-être la nuit mais d'un autre côté la nuit est associée à la guerre et à la mort.

Anne-Marie Roviello : Apparemment, il y a un paradoxe. On peut le résoudre en se rappelant que lorsqu'il critique l'ordre du jour, les valeurs du jour, il ne les critique pas comme telles mais de nouveau comme ce qui est soumis à la tentation d'oublier ce qui lui donne sens, à savoir ce qu'il appelle la nuit, c'est-à-dire ce qui n'apparaît pas, n'est pas de l'ordre de l'étant, pour parler comme Heidegger, mais rien d'étant et ces valeurs du jour c'est la quotidienneté mais ça peut être aussi la nation, le progrès, la paix. Même la paix il en fait une valeur du jour. Donc il ne critique pas les valeurs du jour comme tel mais dans l'oubli ou dans le désaveu, dans la dénégation qui y serait attachés de leurs revers nocturnes et c'est précisément ce qui est dénié, ce qui est désavoué qui va faire retour, comme alors la nuit de la violence, de la guerre. Donc c'est une autre nuit, je dirais, qui est critiqué dans la guerre, dans les guerres totales du XXe siècle, cette nuit qui fait retour de manière violente et tout à fait démesurée, précisément parce qu'elle avait été reniée dans sa dimension, je dirais, de la prise de sens.

Alain Finkielkraut : Peut-être aussi peut-on lié, mais disons, prudemment ce thème de la nuit chez Patočka au thème romantique de la nuit. Patočka n'est pas un penseur romantique mais ce sont les romantiques qui ont d'une certaine manière qui ont réhabilité la nuit. Et après les Lumières d'ailleurs. On voit bien pourquoi. C'était les hymnes à la nuit de Novalis. Mais on trouve aussi une méditation sur la nuit dans Péguy, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, — c'est Dieu qui parle — se termine par un éloge de la nuit. Il dit : "La nuit est ma plus belle création" et Il dit, "Tu me glorifies dans le sommeil encore plus que ton frère le jour ne me glorifie dans le travail car l'homme dans le travail ne me glorifie que par son travail et dans le sommeil, c'est Moi qui me glorifie Moi-même par l'abandonnement de l'homme." On a quand même le sentiment aussi que la nuit peut être aussi associée chez Patočka... que cette attention à la nuit, ce thème de la nuit est lié par contraste, *a contrario,* avec justement cette obsession de la maîtrise...

Anne-Marie Roviello : … et des Lumières

Alain Finkielkraut : … et des Lumières qui caractérisent justement la modernité, donc cette idée qu'effectivement dans la nuit on s'abandonne à quelque chose. C'est comme si on perd des pieds et qu'il était très important pour penser, justement de perdre pied d'abord, c'est-à-dire d'oublier la maîtrise pour entrer dans la véritable pensée.

Anne-Marie Roviello : Je pense que ce sont les sources non-maîtrisées du maîtrisable aussi, les sources non-maîtrisées de la vérité claire et distincte. Il y a ce refoulé dans une certain cartésianisme parce que les méditations métaphysiques de Descartes, c'est quand même autre chose. Il y a ce refoulé dans le cartésianisme traditionnel.

Alain Finkielkraut : Un dernier mot, disons, sur cette question de la guerre. Je crois que c'est très important chez Patočka. Il dit "le XXe fait la transvaluation de toutes les valeurs sous le signe de la force" et j'en ai trouvé une illustration inattendue justement dans les propos d'un pacifiste intégral, Jacques Chardonne, connu pour être un écrivain, un bon écrivain par ailleurs, un bon styliste mais qui a aussi été un pacifiste collaborateur, disons, assez radical. Mais c'est très intéressant la manière dont il explique son pacifiste. Il dit ceci : "Je n'estime que les opinions politiques de l'histoire. Elles sont inscrites en événements irréfutables, en catastrophes pleines de raison et d'avance j'applaudis à l'événement dont je pâtirais s'il a l'autorité de l'ouragan", c'est-à-dire que la paix elle-même est en

quelque sorte contaminée par le discours de la force parce qu'on fait la paix avec le plus fort, avec la force la plus redoutable, la plus brutable, la plus cruelle, la plus meurtrière et c'est je crois une définition du XXe siècle qui illustre assez bien la pensée de Patočka, me semble-t-il.

Anne-Marie Roviello : Je voulais simplement ajouter que d'autant plus qu'on fait la paix non pas pour la paix, non pas au nom du principe de paix mais par intérêt.

Alain Finkielkraut : On fait la paix par intérêt, oui. Absolument. Donc ce n'est plus la paix telle qu'on a pu la penser justement. Ce n'est plus la pensée comme concept politique et éthique.

Anne-Marie Roviello : Et comme engagement.

Alain Finkielkraut : Et comme engagement. Et donc nous revenons à ce que nous avons dit au début.

§ § §